

万葉集の中の祭神歌（3・三七九～三八〇）

村 田 右富実

一 はじめに

二 本文の問題と読みの枠組み

三 「祭神歌」の表現

四 題詞と左注について

五 「祭神歌」とは

六 むすび

大伴坂上郎女作の「祭神歌」（3・三七九～三八〇）は、その左注に天平五年（七三三）十一月に執り行われた大伴氏の神を供祭る時の歌である旨が記されている。そのためもあつてか、当該歌は大伴氏の祖先神を祭る儀礼歌であると理解されることもある一方、長歌・反歌の末尾が「我は祈ひなむ 君に逢はじかも」とあるため、恋歌や宴席歌としての理解もされてきた。しかし、こうした歌の場や、歌の機能の対立軸は、水掛け論に終わる場合が多く、論争史としては不幸な側面を持つ。

そこで、本稿では、その歌表現と題詞・左注を『万葉集』をはじめとする上代文献の中において相対的に把握することにつとめ、「祭神歌」の本質を一貫した恋歌として理解すべきことを述べるとともに、神に祈る歌とは理解できないことを論じた。

そして、こうした論立てによれば、歌の場を宴席とすることが、類推可能ではあるが、それは論理の結果でしかないことも付言した。

一 はじめに

大伴坂上郎女の手になる「祭神歌」(3・三七九〜三八〇)については、これまでも多くの論が成されている。その研究史は当該歌を神に祈る儀礼歌と取るか、宴席歌と取るかの二者択一に近い形で形成されて来たといつても過言ではない。先行研究のおおよその分類は、以下の通り。

神事歌派・あるいは神事歌派に近いもの

『旧全集』・『集成』・『全訳注』・『釈注』・『全解』・森朝男氏・小野寺静子氏・東茂美氏・佐藤美知子氏・浅野則子氏・渡邊明子氏

宴席歌派・あるいは宴席歌派に近いもの

『全歌講義』・久米常民氏・阿蘇瑞枝氏・清水明美氏・遠藤宏氏・井戸未帆子氏

しかし、両論ともに歌そのものの質ではなく、その歌が供された(あるいは歌われた)場の性質が対立軸となっており、それはある意味、「祭神歌」という歌にとつては不幸な論争史でもあったように思われる。最終的に「祭神歌」の機能についての議論になることはあると思うが、やはりそれは歌表現を基になされるべきではないだろうか。そこで本稿では、当該歌の機能については一度棚上げにして、その表現を起点に論を構築してみたい。

二 本文の問題と読みの枠組み

たとえば、当該歌の本文と訳文とを見ると、『埽本』、『おうふう本』、『和泉本』の三本で本文の異同や訳文の相違を見るのは、僅かに長歌第九句「齋戸乎」を『おうふう本』は「いはひべを」と訓み、『埽本』と『和泉本』は「いはひへを」と訓むという「へ」の連濁の差しかなく、意味に相渉するような本文の異同や、訓の相違は存在しない。極めて安定した本文、訳文が我々の前に提示されているように見える。しかし、第八句「木綿取り付けて」と訓まれている本文の異同は、

木綿衣付而―廣、紀、細、無。紀、左二朱「取敷」アリ。

木綿取付而―宮、細、西、陽、温、近、矢、京、無、附、寛

となっており、これをこともなげに「とりつけて」と訓じることには大きな疑問を感じる。もつとも、これまでの注釈書には、この異同を問題としたものはない。その根拠は、集中の「木綿」の単独例七例中五例^②までが、二重傍線で示したように、

① 取り持てる 弓弭の騒き み雪降る 冬の林に

一云由布乃林 つむじかも い巻き渡ると 思ふま

で 聞きの恐く(2・一九九)

② くらちねの 母の命は 斎瓮を 前にすゑ置き
て 片手には 木綿取持 片手には 和たへ奉り
平けく ま幸くませと(3・四四三)

③ 後れにし 人を偲はく 思泥の崎 木綿取之泥而
幸くとぞ思ふ(6・一〇三二)

④ 木綿懸而 祭る三諸の 神さびて 斎ふにはあら
ず 人目多みこそ(7・一三七七)

⑤ 木綿懸而 斎ふこの社 越えぬべく 思ほゆるか
も 恋の繁きに(7・一三七八)

⑥ 草枕 旅にし行けば 竹玉を しじに貫き垂れ
斎瓮に 木綿取四手而 斎ひつつ 我が思ふ我が
子 ま幸くありこそ(9・一七九〇)

⑦ しらかつく 木綿者花物 言こそば いつのまさ
かも 常忘らえね(12・二九九六)

と、何らかの儀礼を思わせる特定の文脈に特定の用法として使用されているという、文字化されない前提にあるのだろう。たしかに、『万葉集』という書物の中で論理を構築せざるを得ない現況において、別訓の提示は無謀に過ぎる。しかし、そうした読みを構築しようとするのであれば、すなわち、この部分の訓の根拠をこれらの歌々に見出そうとするのであれば、当該歌の他の部分も同じ方法によって読

むという、読みの枠組みを自らに課することになるのではないか。本稿も第八句は「木綿取り付けて」と訓まざるを得ないと考える。そして、それは可能な限りこれら五例との差異を少なくする方向で当該歌を読む責任を負うものと考えている。それは、題名を「万葉集の中の祭神歌」とした所以でもあるが、この「万葉集の中の」とは、閉じられたテキストとしての万葉集を指し示すのではなく、開かれたテキストとしての万葉集を考えていることを付け加えておく。

三 「祭神歌」の表現

さて、「祭神歌」という題詞によって括られる当該歌は、当然であるが、「祭神歌」としての読みが要求される。しかし、「祭神歌」という文字列は、さまざまな解釈が可能であり、これまでの研究史が生み出してきた二つの潮流も「祭神歌」の文字列の解釈に依存する場合が多い。また、当該題詞は、万葉集の他の題詞とは異なり、その命名の由来を左注に持つ。この点は後述することになるが、題詞の文字列からのみ当該歌の性質を判断できないことは確認しておきたい。とりあえず題詞については保留しつつ、歌表現に即して行くこととする。

大伴坂上郎女、神を祭る歌一首并せて短歌

ひさかたの 天の原より 生れ来る 神の尊 奥山の
さかきの枝に しらか付け 木綿取り付けて 斎瓮を
斎ひ掘り据ゑ 竹玉を しじに貫き垂れ 鹿じもの
膝折り伏して たわやめの おすひ取り掛け かくだ
にも 我は祈ひなむ 君に逢はじかも (3・三七九)

反歌

木綿畳 手に取り持ちて かくだにも 我は祈ひなむ
君に逢はじかも (3・三八〇)

右の歌は、天平五年の冬十一月を以て、大伴の氏
の神を供祭る時に、聊かにこの歌を作る。故に神
を祭る歌といふ。

長歌は「ひさかたの 天の原より」と歌い起こされる。

その「天の原」については、古くから天孫降臨神話との関
係が指摘され、近年の注釈においても、

天照大神の孫瓊瓊杵尊が高天の原から高千穂に天降つ
た時、大伴氏の祖先神天忍日命が先導を勤めたという
『古事記』にも載っている伝承をいう。(『新編全集』)
「天の原」は高天原。祖神天忍日命以来連綿と続く祖
先の系譜を意識。(『全解』)

などの記述が見える。ここから確かめて行きたい。

「天の原」は集中に十四例。

① 天原 振り放け見れば 大君の 御寿は長く 天

足らしたり (2・一四七)

② 天皇の 敷きます国と 天原 岩戸を開き 神

上がり 上がりいましぬ (注略) (2・一六七)

③ 天原 振り放け見れば 白真弓 張りて掛けたり

夜道は良けむ (3・二八九)

④ 駿河なる 富士の高嶺を 天原 振り放け見れ

ば 渡る日の 影も隠らひ (3・三一七)

⑤ 山のはの ささらえをとこ 天原 門渡る光 見

らくし良しも (6・九八三)

⑥ 天原 雲なき夕に ぬばたまの 夜渡る月の 入

らまく惜しも (9・一七二)

⑦ 天原 行きて射てむと 白真弓 引きて隠れる

月人をとこ (10・二〇五一)

⑧ 天原 振り放け見れば 天の川 霧立ち渡る 君

は来ぬらし (10・二〇六八)

⑨ 我が背子は 待てど来まきず 天原 振り放け見

れば ぬばたまの 夜もふけにけり (13・三二

八〇)

⑩ うあたまの 立つ月ごとに 天原 振り放け見

つつ 玉だすき かけて俣はな 恐くありとも

(13・三三二四)

⑪ 安麻乃波良 富士の柴山 木の暗の 時ゆつりな

ば 逢はずかもあらむ(14・三三五)

- ⑫ 安麻能波良 振り放け見れば 夜そふけにける
よしゑやし ひとり寝る夜は 明けば明けぬとも
(15・三六六二)

- ⑬ 行き変はる 年のはごとに 安麻乃波良 振り
放け見つつ 言ひ継ぎにすれ(18・四一二五)

- ⑭ 天地の 遠き初めよ 世間は 常なきものと
り継ぎ 流らへ来れ 天原 振り放け見れば 照
る月も 満ち欠けしけり(19・四一六〇)

これらの中に「高天原」を指し示す用例は一例も存在しない。いわゆる天孫降臨神話と関係しそうな用例としては、
②日並皇子挽歌(2・一六七)が挙げられるが、これも、「天の原 岩戸を開き」とある以上、それは「高天原」へと向かう空間の称であり、「高天原」とは別の空間と見るべきであろう。

また、①天智挽歌の用例にしても、天智挽歌と天孫降臨神話とを無前提に結びつけることは危険であり、近年の注釈書においても、「天ノ原は天空。」(『新編全集』)、『天』は天つ神のいます国をいうのが原義(『釈注』)と、指摘されるに留まる。ただ、わずかに『釈注』が、『古事記伝』の「天は虚空の上に在て、天神たちの坐ます御国なり」という発言を引用するが、釈文では「高天原」に関係づけて

いない。そもそも「高天原」という名称自体、「天の原」ではなく「高天原」であると標榜しており、「高天原」と「天原」とを同一視することはできない。

『万葉集』以外に範囲を広げてみても、状況はあまり変わらない。『古事記』、『日本書紀』、『続日本紀』に見える、「天原」と「高天原」の用例数は次の通り。

	古事記	日本書紀	続日本紀	合計
高天原	10	*1 7	*2 10	27
天原	1	4	0	5

*1 うち2例は持統天皇の和風諡号

*2 うち9例は宣命、1例は持統天皇の和風諡号

「天原」は、「高天原」の二割にすら満たない。そればかりでなく、『古事記』の唯一例は、

「吾が隠り坐すによりて、天原自ら聞く、亦、葦原中国も皆聞けむと以為ふに」(『古事記上巻』天の石屋条)

という天照大神の発話であり、『新編全集』が、「地の文では「高天原」といい、天照大御神の言葉のなかでは「天の原」とする。天にあつての発言だからである。」とするように、やはり、「高天原」と「天原」との同一性は保証されない。また、『日本書紀』の四例は以下の通り。

①「弟の来る所以は、是善意に非じ。必当ず我が天

原を奪ふべし」(『神代紀上』第六段 第一の一書)

②「如し男を生まば、予以ちて子として天原を治らし

めむ」(『神代紀上』第六段 第三の一書)

③故、日神、方に素戔嗚尊元より赤心有りけりと

知ろしめし、便ち其の六男を取りて日神の子と

し、天原を治らしめたまひ(『神代紀上』第六段 第三の一書)

④是の時に、倭大神、穗積臣が遠祖大 watari 水口宿祢に著

りて、誨へて曰はく、「太初はつめの時に期りて曰はく、

『天照大神は、悉もろに天原を治らさむ。皇御孫尊は、

専ら葦原中国の八十魂神を治らさむ。我は親ら大

地官を治らさむ』とのたまふ。言已に訖りぬ。

」(『垂仁紀』二五年三月十日条の異伝)

①は「古事記」と同様、天照大神の発話である。また、

②は天照大神に相当する「日神」の発話であり、③はその

帰結部分であるため、「天原」という表現が登場するもの

もつともであろう。最後の④は、今一つ文脈が明解ではな

いが、倭大神が太初はつめの時に天照大神と、皇御孫尊と三者で

約束をしたという独特のものであり、これらの用例からも

『日本書紀』の用例はいずれも異伝であることも考慮に入

れねばなるまい。

このように見てくると、「天の原」ということばが「高天原」を意味していたとするのは、ほぼ不可能であるといわざるを得ない。「天の原」は天空を意味し、あえて神話と接続させるとしても、それは、「高天原」との境界に近い、葦原中つ国側に属する空間ということになろう。「天の原」を「高天原」として理解しようとするのは、読み手が作り上げた当該歌の世界を、歌表現に優越させた結果なのではなからうか。

続く、「生れ来たる 神の尊」についても同様のことがいえそうである。この部分については、『拾穂抄』が、「神の尊」を「高御産巢日神」のことであると述べていたのに対し、『万葉考』が「大伴氏の神祖天忍日命をいふ事、左の古注にいふか如し」と、大伴氏の神祖である「天忍日命」として以来、この理解が一般化した。しかし、先に述べたように、「天の原より 生れ来たる」という文脈は、大空から、あるいは大空を通じてあらわれ来至ったというものであり、ここに「天忍日命」を見出すことは、読み手の側の思い込み過ぎないだろう。

仮に、無理を押しして「天の原」を「高天原」にまで意味拡張しても、「葦原中つ国」に降り立つ前に「天忍日命」が登場する伝承は、『日本書紀』の「第四の一書」、

高皇産靈尊、真床覆衾を以ちて、天津彦国光彦火瓊瓊杵尊に裏せまつり、則ち天磐戸を引開け、天八重雲を排分けて、降し奉る。時に大伴連が遠祖天忍日命、来目部が遠祖天穗津大来目を帥ゐ、背には天磐輶を負ひ、臂には稜威の高輶を著け、手には天柅弓・天羽羽矢を捉り、及八目鳴鏑を副持ち、又頭槌剣を帶きて、天孫の前に立つ。遊行き降来り、日向の襲の高千穂の穗日の二上峰の天浮橋に到りて、浮渚在之平地に立たし、宵穴の空国を頓丘より覓国ぎ行去り、吾田の長屋の笠狭の御碕に到ります。(『神代紀下』第九段 第四の一書)

があるみである。一方、『古事記』には、故尔くして、天津日子番能邇々藝命に詔ひて、天の石位を離れ、天の八重のたな雲を押し分けて、いつのちわきちわきて、天の浮橋にうきじまり、そりたたして笠紫の日向の高千穂の久士布流多氣に天降り坐しき。故尔くして、天忍日命・天津久米命の二人、天の石靴を取り負ひ、頭椎の大刀を取り佩き、天のはじ弓を取り持ち、天の真鹿兎矢を手挟み、御前に立ちて仕へ奉りき。故、其の天忍日命、此は大伴連等が祖ぞ。天津久米命、此は久米直等が祖ぞ。(『古事記上巻』天孫降臨条)と、「葦原中つ国」に降り立つてからの天忍日命による先

導が描かれている。また、ここでは天忍日命、天津久米命の両名ともに「二人」と称され、「神」ではなく「人」として扱われている点にも注意したい。

ところで、周知の通り、家持には「喻族歌」(20・四四六五〜四四六七)があり、そこでは、

ひさかたの 天の門開き 高千穂の 岳に天降りし

天皇の 神の御代より はじ弓を 手握り持たし 真

鹿兎矢を 手挟み添へて 大久米の ますら猛男を

先に立て 鞆取り負ほせ(20・四四六五)

と歌う。ここに描かれているのは、『古事記』同様、高千穂への天孫降臨の後、久米氏を率いて神武天皇を即位へと導いた活躍であり、久米氏という集団を率いる立場の人間が、大伴氏の祖先だという認識である。⁽³⁾次世代の大伴氏の長である家持が、大伴氏の祖を「人」として処遇する表現を残し、「天の原」を「高天原」と理解できないことがわかれば十分であろう。当該歌の「天の原」を「高天原」と理解しても、天空と理解しても、ここに大伴氏の祖先を見出すことはできない。

さらに、もう一步譲って、『神代紀下』の「第四の一書」の伝承に支えられて大伴氏の祖先神を「高天原からあらわれ来至る」と理解したとしても、その論立ては『古事記』の伝承を根拠に、「天忍日命」は「高天原」由来ではない

というのと何ら変わらず、説得力を持つとはとてもいえないだろう。

続く「神の尊」はどうであろうか。「神の尊」は集中に十例を数える。

- ① 〈楽浪の 天津の宮に 天の下 知らしめしけむ 天皇の 神之御言能 大宮は ことと聞けども〉
(1・二九)
- ② 〈葦原の 瑞穂の国を 天地の 寄り合ひの極み 知らしめす 神之命等〉(2・一六七)
- ③ 天皇の 神乃御言乃 敷きいます 国のことごと 湯はしも さはにあれども(3・三二二)
- ④ 〈足日女 可尾能弥許等 韓国を 向け平らげて 御心を 鎮めたまふと〉(5・八二三)
- ⑤ 足日女 可尾能美許等能 魚釣らすと み立たし せりし 石を誰見き(注略)(5・八六九)
- ⑥ 我が大君 神乃命乃 高知らす 布当の宮は 百 木もり 山は木高しく(6・一〇五三)
- ⑦ 高御座 天の日継と 天皇の 可未能美許登能 聞こし食す 国のまほらに(18・四〇八九)
- ⑧ 葦原の 瑞穂の国を 天下り 知らしめしける 天皇の 神乃美許等能(18・四〇九四)
- ⑨ 高御座 天の日継と 天の下 知らしめしける

皇祖の 可未能美許等能(18・四〇九八)

⑩ 海神の 可未能美許等乃 美しくしげに 貯ひ置き て(19・四二二〇)

このうち、⑩以外は、その対象が皇統に属する表現を擁しつつ皇統に属する「神の尊」であることが明示されている。当該歌の「神の尊」と同一視することはできない。とすれば、当該歌の「神の尊」は、⑩の坂上郎女が歌うように、一般性の高い神、汎用性の高い神の姿ではないだろうか。長歌歌い出しの神の提示部は、特定の神に対してのものではなく、汎用性の高い一般的な神に対してのものであるといわざるを得まい。

この句に続いて歌は、「奥山の さかきの枝に しらか 付け 木綿取り付けて」、「斎瓮を 斎ひ掘り据ゑ 竹玉をしじに貫き垂れ」、「鹿じもの 膝折り伏して たわやめのおすひ取り掛け」、全十九句からなる長歌のうち十二句を費やして、神に祈る際の行動や服装について歌われる。句の多さがその歌の中心であることに直接するとは限らないが、それでも当該歌の場合、全体の六割以上を占める上、反歌も「木綿疊 手に取り持ちて かくだにも 我は祈ひなむ 君に逢はじかも」と長歌を圧縮した形式になっており、これらの表現を素通りするわけには行くまい。当該歌における表現の特徴として捉えるべきだろう。以下、順に

みて行く。

まず、「奥山の 賢木の枝」の「奥山」は、「奥山」としも云ふは、人氣遠く清浄なるを以てなり（『檜婦手』）といった注が古くからあり、現在でも「人の立ち入りを許さぬ聖なる世界」（『全解』）ともいわれる。あらためて集中に十五例見える「奥山」を俯瞰してみたい。

- ① 奥山之 菅の葉しのぎ 降る雪の 消なば惜しけむ 雨な降りそね（3・二九九）
- ② 奥山之 岩本菅を 根深めて 結びし心 忘れかねつも（3・三九七）
- ③ 奥山之 岩陰に生ふる 菅の根の ねもころ我も相思はざれや（4・七九一）
- ④ 奥山之 岩に苔生し 恐くも 問ひたまふかも 思ひあへなくに（6・九六二）
- ⑤ 奥山之 真木の葉しのぎ 降る雪の ふりはますとも 地に落ちめやも（6・一〇一〇）
- ⑥ 奥山之 岩に苔生し 恐みと 思ふ心を いかにかもせむ（7・一三三四）
- ⑦ 我が背子に 我が恋ふらくは 奥山之 あしびの花の 今盛りなり（10・一九〇三）
- ⑧ 奥山尔 住むといふ鹿の 夕去らず つま問ふ萩の 散らまく惜しも（10・二〇九八）

⑨ 奥山之 真木の板戸を 押し開き しゑや出で来ね 後は何せむ（11・二五一九）

⑩ 奥山之 真木の板戸を 音早み 妹があたりの霜の上に寝ぬ（11・二六一六）

⑪ 奥山之 木の葉隠りて 行く水の 音聞きしより常忘らえず（11・二七一二）

⑫ 奥山之 岩本菅の 根深くも 思ほゆるかも 我が思ひ妻は（11・二七六一）

⑬ 於久夜麻能 真木の板戸を とどとして 我が開かむに 入り来て寝さね（14・三四六七）

⑭ 奥山之 八つ峰の椿 つばらかに 今日暮らさね ますらをの伴（19・四一五二）

⑮ 於久夜麻能 しきみが花の 名のごとや しくしく君に 恋ひ渡りなむ（20・四四七六）

いづれも奥深い山を示しているが、山奥の神聖な空間を意味しそうな例は、わずかに④⑥の「恐し」がそれに相当する可能性があるのみである。しかし、④歌は、

④ 天平二年庚午、勅して擢駿馬使大伴道足宿祢を遣はす時の歌一首

奥山の 岩に苔生し 恐くも 問ひたまふかも 思ひあへなくに（6・九六二）

右、勅使大伴道足宿祢を帥の家に饗す。この

日に会ひ集ふ衆諸、もろろ 馭使葛井連広成を相誘ひやぐし
て、歌詞を作るべし、と言ふ。登時広成声にすなはち
応へて、即ちこの歌を吟ふ。

と記されるように宴席歌であり、神聖な空間を示す例とは思えない。また、⑥歌は、巻七の譬喩歌であり、こちらも神聖な空間を示すとはいいがたい。「奥山」は、山の奥を指し示すことは間違いないであろうが、だからといって、それを一足飛びに神聖な空間の表象と受け取るのは、先入見によると考えざるを得まい。「奥山」は特段注意を払うべき表現とは思えない。

続く「賢木」は集中には、当該歌一例しか存しないものの、『古事記』、『日本書紀』には、次の十例を数える。

- ① く天兒屋命・布刀玉命を召して、天の香山の真男まを
鹿しかの肩を内抜きに抜きて、天の香山の天のははか
を取りて、占合うなひまかなはしめて、天の香山の五
百津真賢木を、根こじにこじて、上つ枝かみに八尺の
勾璫こうたうの五百津の御すまるの玉を取り著け、中つ枝
に八尺の鏡を取り繫け、下つ枝に、白丹寸手・青
丹寸手を取り垂でてく（『古事記上巻』天の石屋
条）

- ② く中臣連が遠祖天兒屋命、忌部が遠祖太玉命、
天香山の五百箇真坂樹を掘にして、上枝には八坂

瓊の五百箇御統を懸け、中枝には八咫鏡を懸け
（注略）、下枝には青和幣（注略）・白和幣を懸け、
相与に其の祈禱を致す。（『神代紀上』第七段 正
文）

- ③ く（天鈿女命は、亦天香山の真坂樹を以ちて臺と
し、蘿を以ちて（注略）手綱として（注略）、火
処ところ焼き、覆槽ふけ置せ（注略）、顕神明之憑談す。
（『神代紀上』安河原の神議、正文）

- ④ （諸神は）又山雷といふ者には五百箇真坂樹の八十
玉籤たましを採らしめ、野槌のつちといふ者には五百箇野薦の
八十五玉籤を採らしむ。（『神代紀上』第七段 第二
の一書）

- ⑤ 是天兒屋命、天香山の真坂木を掘にして、上枝
には以ちて鏡作が遠祖天抜戸が児石凝戸辺が作れ
る八咫鏡を懸け、中枝には以ちて玉作が遠祖伊弉
諾尊の児天明玉みだにあめのみかたまが作れる八坂瓊の曲玉を懸け、
下枝には以ちて粟国の忌部が遠祖天日鷲あめのひわしが作れる
木綿を懸け、乃ち忌部首が遠祖太玉命に執り取
たしめて、広く厚き称辞祈み啓さしむ。（『神代紀
上』第七段 第三の一書）

- ⑥ （ウケヒの結果を知り）天皇大きに喜びたまひ、乃
ち丹生の川上の五百箇真坂樹を拔取にして、諸

神を祭りたまふ。(『神武即位前紀』 戊午年九月五日条)

⑦(神夏磯媛は)天皇の使者至れりと聆きて、則ち磯津山の賢木を抜にして、上枝には八握剣を掛け、

中枝には八咫鏡を掛け、下枝には八尺瓊を掛け、亦素幡を船舳に樹て、参向て啓して曰さく々(『景行紀』 十二年九月五日条)

⑧時に、岡県主が祖熊鰐、天皇の車駕を聞りて、豫め五百枝の賢木を採取にして、九尋の船の舳に

立て、上枝には白銅鏡を掛け、中枝には十握剣を掛け、下枝には八尺瓊を掛けて、周芳の沙摩浦に参迎へて、魚塩の地を献る。(『仲哀紀』 八年一月四日条)

⑨又、筑紫の伊観県主が祖五十迹手、天皇の行すを聞り、五百枝の賢木を採取にして、船の舳に

立て、上枝には八尺瓊を掛け、中枝には白銅鏡を掛け、下枝には十握剣を掛けて、穴門の引嶋に参迎へて献る。(『仲哀紀』 八年一月四日条)

⑩七日七夜に逮りて、乃ち答へて曰はく、「神風の伊勢国の百伝ふ度逢県、折鈴五十鈴宮に居す神名は撞賢木蔽之御魂天疎向津媛命なり」とのたまふ。(『神功皇后紀』 仲哀九年三月一日条)

まず、⑩は神名であるので、今は考察から除外して良いだろう。その上で、各用例を見ると、①⑤までは、天照大神の岩屋戸隠りの場面であり、④『第二の一書』以外は、「天の香具山」の「賢木」と、その「賢木」の採取場所を限定して記している。そして、そうした限定を加えないのは、④『第二の一書』であるが、この『第二の一書』は、正文や『第三の一書』に比べて、全体を通して記述が簡素であり、この部分もその一環と理解してよからう。また、⑥『神武即位前紀』の用例は、枝に取りかける儀礼は描かれないものの、その場所が具体的に示され、他の⑦⑧⑨は天皇の行幸に対して、土地の豪族たちが帰順するという特定の文脈に登場している。

こうした状況をまとめたものが次の表(次ページ)である。「賢木」の存在している特定の地名が明示されているものが六例、「賢木」の「上枝・中枝・下枝」に鏡などを掛ける例が六例と、ある一定の使用法が描かれていることがわかる。特に『古事記』においては、「天香山」が何度も繰り返される中に登場し、「賢木」の場所に深い注意が払われていることは注目に値する。そして、その両方を持たないものは、第④例のみとなるが、この用例は、先述のように簡素な記述のためと思われる。

翻つて当該歌を見てみよう。特定の地名は明らかにされ

		①	記	天香山	○	岩屋戸	鏡・玉・丹寸手	物
		②	正文	天香山	○	岩屋戸	御統・鏡・和幣	場面
		③	正文	天香山	なし	岩屋戸	なし	枝
		④	第二	なし	なし	岩屋戸	なし	場所
		⑤	第三	天香山	○	岩屋戸	鏡・玉・木綿	
		⑥	神武	丹生川上	なし	埴順	なし	
		⑦	景行	磯津山	○	埴順	劍・鏡・瓊	
		⑧	仲哀	なし	○	埴順	鏡・劍・瓊	
		⑨	仲哀	なし	○	埴順	瓊・鏡・劍	
		⑩	神功	―	―	(神名)	―	
		⑪	当該歌	奥山	○	―	しらか・木綿	

ず、ただ「奥山」とのみあり、その空間は先にも述べたように、聖なる空間とは捉えがたい。また、「上枝・中枝・下枝」の表現も持たず、その枝に付けるものも「しらか」である。「しらか」の実態は不明だが、それを何らかの物体だとすれば、「賢木の枝」に取り掛ける（つく）ものは、「しらか」と「木綿」であり、記紀の表現との類同性を見

出せるのは⑤に見える「木綿」のみである。この状況を韻文化に際しての臚化と見ることは可能かもしれないが、儀礼が儀礼として個性を保つためには、それぞれの儀礼における一定の個性が求められるのではないか。

勿論、韻文と散文とを直接することには注意が必要だが、ここまでの歌表現から、独自の儀礼のありようを見出すことは困難である。強いていえば、無個性の個性とでもいべき批評は可能だが、それが大伴氏に独特のものだったとはとてもいえない。ただしまた、当該二句のみを以て、韻

文化に際しての臚化の結果ではないと結論づけることも早計である。今しばらく表現を追って行きたい。

つづく「斎瓮を 斎ひ掘り据ゑ 竹玉を しじに貫き垂れ」の類例は集中に次のように分布している。

① く我がやどに みもろを立てて 枕辺に 齋戸乎

居 竹玉乎 間なく貫き垂れ 木綿だすき かひ

なに掛けてゝ (3・四二〇「石田王挽歌」)

② くたらちねの 母の命は 齋忌戸乎 前に据ゑ置

きて 片手には 木綿取り持ち 片手には 和た

へ奉り 平けく ま幸くませとゝ (3・四四三

「丈部龍麻呂挽歌」)

③ く竹珠乎 密貫垂 齋戸尔 木綿取り垂でて

斎ひつつ 我が思ふ我が子 ま幸くありこそ

(9・一七九〇「遣唐使の親母、子に贈る歌」)

④ 菅の根の ねもころごろに 我が思へる 妹によ

りては 言の忌みも なくありこそと 齋戸平

石相穿居 竹珠乎 無間貫垂 天地の 神をそ我

が祈む いたもすべなみ (13・三二八四相聞)

⑤ 玉だすき かけぬ時なく 我が思へる 君により

ては 倭文幣を 手に取り持ちて 竹玉叫 之自

二貫垂 天地の 神をそ我が祈む いたもすべな

み (13・三二八六相聞)

⑥ 大舟の 思ひ頼みて さなかづら いや遠長く

我が思へる 君によりては 言の故も なくあり

こそと 木綿だすき 肩に取り掛け 忌戸乎 齋

穿居 天地の 神にそ我が祈む いたもすべなみ

(13・三二八八相聞)

⑦ 草枕 旅行く君を 幸くあれと 伊波比倍須恵都

我が床の辺に (17・三九二七「家持への饞別歌」)

⑧ 障まはず 帰り来ませと 伊波比倍乎 等許敵

尔須恵豆 白たへの 袖折り返し ぬばたまの

黒髪敷きて 長き日を 待ちかも恋ひむ 愛しき

妻らは (20・四三三一「追ひて防人が別れを悲し

ぶる心を痛みて作る歌」)

⑨ 大君の 命にされば 父母を 以波比弊等於枳豆

参る出来にしを (20・四三九三防人歌)

⑤を除く八例に当該歌の「齋瓮を 齋ひ掘り据ゑ」に類

似する表現が見られる(ゴチック部)。他にも類似表現は適宜傍線を付しているが、この部分が類型的な表現であることはいうまでもあるまい。また、祈る主体は男性の場合も女性の場合もあるが、全例が、ケースこそ違え、逢えない相手に逢わせて欲しいと願うものばかりである。逢いたい相手が旅に出ていても、近くにいながら逢いに来なくても、その相手を求める心情は基本的に変わりはない。そして、そうした状況を神に祈ると歌う例が当該歌に見える祈りの表現の特徴なのである。

さらにいえば、その相手が旅に出ていることが判然としない用例は、卷十三の三例(④、⑤、⑥)を除けば、①石田王挽歌(3・四二〇)のみとなる。しかし、この石田王挽歌は、石田王の死を他者から聞かされ、その石田王は「泊瀬の山」に葬られており、そのことを死を悲しむ主体が知らなかったという事情を勘案すれば、石田王が旅に出ていたという可能性が高いと思われるが、今は念のため除外して考える。

また、今除外した卷十三の三首についても、逢いたい相手と同じ空間を共有していないことは間違ひなく、当該歌に歌われる祈りの手順は、逢えない相手との再会にその目的があるといつてよいだろう。冒頭にも述べたように、万葉集の中でより安定した読みを構築しようするのであれば、

当該歌はこうした歌々と同じ種類としての読みが要求されることになる。つまり、当該歌において、前半部の神に祈る様子を詠う部分と結句の表現とは決して相容れないものではなく、逢いたい人に逢わせて欲しいと祈る類型表現に収まるものでしかないのである。

続く「鹿じもの 膝折り伏して たわやめの おすひ取り掛け」については、これまでとは、やや趣を違える。上の歌に「しじじもの」は、当該歌以外に、次の四例。

- ① く埴安の 御門の原に あかねさす 日のことごとと 鹿自物 い這ひ伏しつゝ (2・一九九)
- ② く四時自物 い這ひ拌み 鶉なす い這ひもとほり 恐みと 仕へ奉りて (3・二三九)
- ③ くたわやめの 惑ひに因りて 馬じもの 縄取り 付け 肉自物 弓矢囲みて (6・一〇一九)
- ④ あをによし 奈良の狭間に 斯斯式暮能 水漬く へごもり みなそそく 鮪の若子を 漁り出な猪の子 (紀九五)

殯宮儀礼の様子を譬えるもの(①)から、流刑者が囲まれている様子の喩え(③)までさまざまに用いられ、その本質は、匍匐している状況にある。当該歌もこの例に漏れず、膝を突いて伏せる様子の譬喩として適切であるが、それ以上のことはいえない。

続く「たわやめの おすひ取りかけ」については、「こは作者自身たわや女である自分が、と云つた。」(『注釈』)といった発言に代表されるように、「たわやめ」一人称とする理解が多い。集中に「たわやめ」、は九例。

- ① く追はむとは 千度思へど 手弱女 我が身にあれば 道守が 問はむ答へを 言ひ遣らむすべを知らにと 立ちてつまづく (4・五四三)
- ② ますらをも かく恋ひけるを 幼婦之 恋ふる心に たぐひあらめやも (4・五八二)
- ③ く思へども たづきを知らに 幼婦常 言はくも著く 手童の 音のみ泣きつつ たもとほり 君が使ひを 待ちやかねてむ (5・六一九)
- ④ くますらをの 心はなしに 手弱女乃 思ひたわみて たもとほり 我はそ恋ふる 舟楫をなみ (6・九三五)
- ⑤ 石の上 布留の尊は 弱女乃 惑ひに因りて 馬じもの 縄取り付け (6・一〇一九)
- ⑥ ひぐらしは 時と鳴けども 恋しくに 手弱女我者 定まらず泣く (10・一九八二)
- ⑦ 幼婦者 同じ心に しましくも 止む時もなく 見てむと思ふ (12・二九二)
- ⑧ く手弱女尔 我はあれども 引き攀ぢて 峰もと

ををに ふさ手折り 我は持ちて行く 君がかぎ
しに (13・三二三三)

⑨ 逢はむ日の 形見にせよと 多和也女能 思ひ乱
れて 縫へる衣ぞ (15・三七五三)

①、②、③、⑥、⑧、⑨が一人称の用例となる。たしかに、再帰的に「われ」を規定せずに「たわやめ」のみで一人称を示す例は、⑨だけであるが、当該長歌の動詞は一貫して話者の行動を描いており、ここから話者を女性とする点に問題はあるまい。ただし、だからといって、この表現に作者である大伴坂上郎女を作品世界に、「たわやめ」という属性を持たせて取り込もうとすることは慎まねばなるまい。ここは様々な儀礼の準備や所作をしている人が女性であることが判明するくだりであって、それ以上の意味を付与することは危険である。たとえば、ここに坂上郎女という現実の女性を見出そうとすれば、彼女が自分自身の行動を「たわやめのおすひ取り掛け」と表現していることになり、この「たわやめ」は主体と重複した表現となり、逆に歌の質を低下させてしまうことにさえないかねない。

さて、儀礼の準備などを示す表現の最後は「おすひ取り掛け」であるが、「おすひ」の具体相はほとんど分かっている。集中の用例はこの一例であり、上代文献に見える確例は、記紀に五例見えるものの、男性用・女性用、それ

ぞれの「おすひ」が存在し、それ以上何かを論じることとはできそうにない。

以上、当該長歌の中心部ともいえる神への祈りの描写を見て来た。その表現は「あの人に逢わせてください」というような祈りの具体ではなく、神への祈りの手順や方法の叙述に終始していた。これを歌の方法という面から見れば、人麻呂が殯宮挽歌において皇子の死を嘆く舍人たちの様子を活写するのと同類なのではないだろうか。高市皇子挽歌の反歌に見える「行方を知らに 舍人はまとふ」(2・二〇一)という表現が、人麻呂非舍人説の決定的な論拠となつたのと同じように、こうしたこと細かな祈りの手順や方法の表現の存在そのものが、当該歌を、実際に神に捧げる歌ではないことを証しているといつてよいだろう。象徴的な物言いをすれば、「あの人に逢わせてください」という祈りのことはあつても、「ああしてこうしてこんなことをしてお祈りします。あの人に逢えないのか」という祈りのことはありえないということである。

つづいて、長歌の閉じめの「かくだにも 我は恋ひなむ君に逢はじかも」に論を進めよう。この部分は、反歌にも繰り返される、当該歌の最も肝要な部分である。この「かくだにも」については、『旧大系』が、「せめてこういう風にだけでも」とし、「せめてこんな風にだけでも私は祈り

ましよう。」と理解したのに対し、『旧全集』が、「こんなにまでも意。」と解して、「これほどまでもわたしはお祈りをしているのに」と現代語訳した。この『旧全集』の指摘以来、「こんなに」「これほどまでに」とするのが通説となっている。この通説の根拠になるのは、皮肉ではあるが、次に掲げる『旧大系』の一八二三番歌の補注である。

この歌（一八二三）の汝ダニモの例の如きは、ダケデモ、セメテ：ダケデモと訳したのではあたらないのであつて、お前までも、と訳すべく、巻十四、三三八三の「斯くだにも国の遠かば汝が目欲りせむ」も同様である。「これほどまでも国が遠かつたら」というべきである。こういうダニの用法は、平安時代以降には増加し、こうしたことまであるの意である。その先駆的な例はすでに奈良朝にあることを記しておく。ここでも、集中の用例からみて行こう。集中の「かくだにも」は『旧大系』が引用している14・三三八三番歌を含めて三例を見る。

① 如是谷裳 我は恋ひなむ 玉梓の 君が使ひを
待ちやかねてむ（11・二五四八）

② 如是谷裳 妹を待ちなむ き夜ふけて 出で来し
月の 傾くまでに（11・二八二〇）

③ 馬来田の 嶺ろに隠り居 可久太尔毛 国の遠か

ば 汝が目欲りせむ（14・三三八三）

たしかに、③は、「これほどまでに国が遠かつたら」の意である。しかし、①は「せめてあなたを恋うてしましう。あなたの使いを待つことはできないでしょうから」という歌とも理解できるし、②は「逢うことはできないのだから」せめてお前を待ていよう。夜が更けて月が傾くまでは」とも理解できてしまう。ことは、「なむ」とも絡み複雑ではあるが、今は集中の「かくだにも」が「せめてこのようにだけでも」とも「これほどまでに」とも解せる点を確認しておきたい。

それでは当該歌についてはどう考えればよいのだろう。最近の注釈書はこぞつて「これほどまでに」を採るが、その根拠を示しているものは次の二本だけである。

このダニモは、「せめて／＼だけでも」の意味とは考えられない。清浄に、そして精一杯の誠心を以て、そして祭祀に必要な物を整えて氏の神を祭っているのであるから、当然「こんなにまでもして」のダニモと考えなければならぬ。（『全注』）

「だに」は、「せめて／＼だけでも」が原義であるが、ここは、前後の意から、こんなにまでも、と解する。（『全歌講義』）

『全注』説は最も一般的な理解であろうが、ここまで述

べてきたように、当該歌は「精一杯の誠心を以て」神に祈る様子の表現ではあっても、神への祈りの表現ではない。⁽⁴⁾また、文脈把握が問題となつてゐる当該歌にあつては、「前後の意から」と文脈を論拠にすることもできない。今は、「せめて」、「これほどまでに」の両方の可能性があるというところで論を留めておき、先に「我は祈ひなむ」を考えてみたい。

集中に「こ（乙類）ふ」⁽⁵⁾は、

- ① く我妹子が 形見に置ける みどり子の 乞泣毎
く（2・二一〇 乳）
② く我妹子が 形見に置ける みどり子の 乞哭別
く（2・二二三 乳）
③ 潮干なば 玉藻刈りつめ 家の妹が 濱褓乞者
何を示さむ（3・三六〇 つと）
④ く平けく ま幸くませと 天地の 神祇乞禱
く（3・四四三 息子の旅の無事）
⑤ く父母は 飢ゑ寒ゆらむ 妻子どもは 乞々泣良
牟く（5・八九二 食べ物？）
⑥ くまそ鏡 手に取り持ちて 天つ神 阿布藝許比
乃美 国つ神 伏して額つきく（5・九〇四 子の
命の無事）
⑦ く立ちあざり 我例乞能米登 しましくも 良け

- くはなしにく（5・九〇四 子の命の無事）
⑧ 布施置きて 吾波許比能武 あぎむかず 直に率
行きて 天道知らしめ（5・九〇六 子の死後の
命）

- ⑨ つともがと 乞者令取 貝拾ふ 我を濡らすな
沖つ白波（7・一一九六 つと）
⑩ をみなへし 秋萩折れれ 玉梓の 道行きづとと
為乞兒（8・一五三四 つと）
⑪ くさし並ぶ 隣の君は あらかじめ 己妻離れて
不乞尔 鍵さへ奉るく（9・一七三八 鍵）
⑫ さ寝そめて いくだもあらねば 白たへの 帯可
乞哉 恋も過ぎねば（10・二〇二三 帯）
⑬ 天地を 歎乞禱 幸くあらば またかへり見む
志賀の唐崎（13・三二四一 旅の無事）
⑭ 天地の 可未乎許比都々 我待たむ はや来ませ
君 待たば苦しも（15・三六八二 旅の無事）
⑮ く幣奉り 安我許比能麻久 はしけやし 君がた
だかを ま幸くも ありたもとほりく（17・四〇
〇八 帰京の無事）
⑯ くちはやぶる 神の社に 照る鏡 倭文に取り添
へ 己比能美豆 我が待つ時にく（17・四〇一一
鷹の帰還）

①⑦ く朝ごとに 涸み枯れ行く そを見れば 心を痛

み みどり子の 知許布我其登久 天つ水 仰ぎ
てそ待つ (18・四二二二 雨 (乳))

①⑧ 我が背子し かくし聞こさば 天地の 可未乎許
比能美 長くとそ思ふ (20・四四九九 長寿)

の十八例を数え、お乳から、旅の無事、鷹の帰還、長寿までと、人事に関わる様々なことが「こは」れていることがわかる。しかし、ここには氏族の繁栄や、祖先神に対する敬意などといった内容のものは全くなく、かろうじて、⑥「古日を恋ふる歌」に、我が子の命の無事を祈る例がある程度である。

この傾向は「祈ひのむ」の形で現れることが多い、「のむ」においても同様である。集中単独の「のむ」五例中、当該歌と類歌の関係にある、先に引いた巻十三の相聞歌の三例 (三二八四、三二八六、三二八八) を除くと、

① 夜並べて 君を来ませと ちはやぶる 神の社を
不祈日者無 (11・二六六〇)

② 我妹子に またも逢はむと ちはやぶる 神の社を
不禱日者無 (11・二六六二)

の二例が残る。両例ともに恋人との再会を祈る歌である。これに対し、「祈ふ」や「のむ」と重なりながらも違う様相を見せることばに「いのる」がある。「いのる」は、

集中に十二例。以下のように分布する。

① 泣沢の 神社に神酒据ゑ 雖禱祈 我が大君は

高日知らしぬ (2・二〇二 命)

② く玉かづら 絶ゆることなく 万代に かくしも
がもと 天地の 神乎曾禱 恐くあれども (6・

九二〇 吉野宮の繁栄)

③ 大きな海 波は恐し 然れども 神乎齋祀而 舟
出せばいかに (7・一二三二 当人の旅の無事)

④ 海神の いづれの神を 齋祈者歟 行くさも来さ
も 舟の速けむ (9・一七八四 旅の無事)

⑤ 天地の 神乎禱而 我が恋ふる 君い必ず 逢は
ざらめやも (13・三二八七 恋)

⑥ いかにして 恋止むものぞ 天地の 神乎禱迹
我や思ひ増す (13・三三〇六 恋)

⑦ 天地の 神をも我は 禱而寸 恋といふものは
かつて止まずけり (13・三三〇八 恋)

⑧ く木綿だすき 肩に取り掛け 倭文幣を 手に取
り持ちて な放けそと 和札波雖禱 まきて寝し

妹が手本は 雲にたなびく (19・四二二六 命)

⑨ あられ降り 鹿島の神を 伊能利都々 皇御軍卒
に 我は来にしを (20・四三七〇 当人の旅の無

事)

⑩ 天地の 可美乎伊乃里弓 さつ矢貫き 筑紫の島
を さして行く我は (20・四三七四 当人の旅の
無事)

⑪ 天地の いづれの神を 以乃良波加 愛し母に
また言問はむ (20・四三九二 当人の旅の無事)

⑫ く障みなく 妻は待たせと 住吉の 我が皇神に
幣奉り 伊能里麻乎之弓 (20・四四〇八 妻の
無事)

「こふ」、「のむ」、「いのる」のそれぞれの語性がどのようなものであったかを論じる余裕はないが、「こひのむ」という複合動詞が存在する一方、「こひいのる」や「いのりのむ」といった複合動詞が見当たらないことは、「こひ」と「のむ」とが近く、「いのる」とは遠いグループを形成していた可能性を意味するだろう。そして、吉野宮讚美の②の用例や、⑨⑩に見える防人が自身の命の安全を祈る例は、個人の願ひ事の成就というよりも、より共同体の側に重きの置かれた祈りといってよいであろう。当該歌についていえば、「祈ひのむ」とある以上、共同体などの願ひ事よりも私的な願ひ事を考えるべきであり、実際、歌はそれを裏切らない。当該歌は一貫して愛しい人に逢わせて欲しいと神に祈ることを歌っているのである。

とすれば、「かくだにも」については、当該歌の内実が

より切実なものであれば、「こんなにも」と理解することになるであろうし、逆にそれほど切実な恋でなければ「せめて」と理解されることになる。そのどちらかは、歌表現のみから帰納することはできないと思われる。「ばか」という文字列は、罵倒のことばにも、親愛の表現にもなるのと同じであろう。ここはなお明瞭ではないが、当該歌が同伴氏の祖先に対しての祈りではなく、訪れない男性と逢わせて欲しいと歌っていることは間違いない。この点、長歌の圧縮とも見える反歌も同断である。先にも触れた巻十三も相聞歌であり、当該歌を恋の歌と理解するのは、『万葉集』の歌のありようから見て、何ら問題ない。

四 題詞と左注について

さて、残る題詞と左注について述べて行こう。数え方にもよるが、万葉集には、八五九首に左注が存在する。この左注の中で、伝聞の形式ではなく、また、いわゆる今案注でもなく、当該歌のように詠作の事情を記す例は、三十二例存在する。巻毎の分布を掲げると以下の通り(次ページ)。

巻毎の分布から見ても、圧倒的に大伴氏に関係する歌が多いが、それは万葉集全体の傾向でもあるので、今は問わな
いとしても、これらの左注は、その左注筆者が伝聞の形では
なくそれぞれの歌の詠作事情を記しており、それぞれの

歌々の詠作事情に極めて近い立場の人間の手になる叙述である。その叙述態度は一次情報保持者のものといつてよいだろう。歴史的事実のレベルまで云々すれば、話は別だが、万葉集の情報でしか判断のしようのない我々は、こうした類の左注に記されている内容は、歌を読む際の前提になる。

巻	数	巻	数
一	0	二	1
三	3	四	4
五	0	六	2
七	1	八	1
九	0	十	0
十一	0	十二	1
十三	3	十四	4
十五	0	十六	2
十七	1	十八	1
十九	0	二十	0

更に、当該歌の左注には、他の左注にはない大きな特徴がある。それは、左注筆者が題詞命名の由来を述べている点にある。こうした情報を持つ左注は他にない。あらためて、「右の歌は、天平五年の冬十一月を以て、大伴の氏の神を供祭る時に、聊かにこの歌を作る。故に神を祭る歌といふ。」という左注を考えてみたい。まず、この左注が語るののは、「当該歌は、天平五年十一月、大伴氏の氏神を供祭る時に作られた。」という作歌状況である。これは、いわゆる殯宮挽歌がいずれも「殯宮の時」という題詞を持ち、その題詞は「殯宮の時」ではあっても「殯宮の場」を示していないことと通底する。当該歌が大伴氏の氏神を祭る儀礼に供された歌であると、この左注から帰納することは

きない。

また、この点は多くの先行研究が指摘していることではあるが、「聊かにこの歌を作る」という記述が、儀礼に供されるような堅苦しい歌々の制作を指し示しているとは思えない。「聊」は集中に二十八例。この中からあえて深刻な例を拾おうとすれば、次の左注になろう。

右、安貴王、因幡の八上采女を娶る。係念極まりて甚しく、愛情尤も盛りなり。時に、勅して不敬の罪に断め、本郷に退却らしむ。ここに、王の心悼み怛びて、聊かにこの歌を作る。(4・五三四〜五三五の左注)

しかし、この歌は安貴王の自作であることすら疑われている(曾倉岑氏「卷四安貴王歌非自作説(上・下)」(『論集上代文学』二九〜三〇冊・二〇〇七年四月、二〇〇八年五月)。作者の実態については問わないが、他の二十七例の使用状況を鑑みれば、この一例を根拠に当該歌を儀礼歌とすることはできない。さらに、『日本書紀』にも「聊」は四例見られ(『古事記』の用例はなく、『出雲国風土記』に一例あるが、使い方は同じ)、

① 故、聊に御謡を為りて将、卒の心を慰みたまふ。
かた いはさか みうた
みうた 謡して曰はく、
かた いはさか
みうた 栢並めて 伊那瑤の山の 木の間ゆも い行
まも き守らひ 戦へば 我はや餓ぬ 島つ鳥 鶺鴒

飼が伴 今助けに来ね（紀一二）

とのたまふ。（『神武即位前紀』戊午年十一月七日条）

②（仁徳の発言）「く聊に霖雨に逢へば、海潮逆上りて、巷里船に乗り、道路亦渥となる。故、群臣共に視て、横なる源を決りて海に通せ、逆る流を塞きて田と宅を全くせよ」とのたまふ。（『仁徳紀』十一年四月十七日条）

③（雄略が、市辺押齒磐皇子を騙して誘うくだり）「願はくは、皇子と、孟冬陰を作せる月、寒風肅然たる晨に、郊野に逍遙て、聊に情を娛しびしめ聘せ射む。」（『雄略即位前紀』安康三年十月一日条）

④（蘇我倉山田石川麻呂の発言）「く今し我身刺に譖ぢられて、横に誅されむことを恐る。聊に望はくは、黄泉に尚し忠しきことを懷きて退らむ。」

（『孝徳紀』大化五年三月二十五日条）

と、いづれも「ちよつと」とか「まずは」といった軽い意味に使われている。左注の「大伴の氏の神を供祭る時に、聊かにこの歌を作る」という文脈は、「祭神の当日にちよつとこの歌を作りました」という程度の意味しか持ち得ない。

このように見てくると、当該歌を儀礼に供された歌とする読みを外部から規定している（あるいは、規定しているように見える）ものは、「大伴坂上郎女祭神歌一首」という、いささか舌足らずな題詞のみということになる。このような「作者+AをBする歌」という題詞を持つ歌は、それほど多くはなく、次に掲げる十六例を数えるのみである。

- ① 長忌寸意吉麻呂應詔歌一首（3・二三八）
- ② 山部宿祢赤人望不盡山歌一首（3・三二七）
- ③ 山上憶良臣韻宴歌一首（3・三三七）
- ④ 大宰帥大伴卿讚酒歌十三首（3・三三八）
- ⑤ 出雲守門部王思京歌一首（3・三七二）
- ⑥ 大伴宿祢三依悲別歌一首（4・五七八）
- ⑦ 大伴宿祢三依悲別歌一首（4・六九〇）
- ⑧ 大伴坂上郎女宴親族歌一首（6・九九五）
- ⑨ 橘宿祢奈良麻呂應詔歌一首（6・一〇二〇）
- ⑩ 大伴坂上郎女思筑紫大城山歌一首（8・一四七四）
- ⑪ 大伴家持權霍公鳥歌一首（8・一四八八）
- ⑫ 大伴家持惜橘花歌一首（8・一四八九）
- ⑬ 大原真人今城傷惜寧樂故郷歌一首（8・一六〇四）
- ⑭ 紀朝臣清人應詔歌一首（17・三九二三）

⑮ 紀朝臣男梶應_レ詔歌一首（17・三九二四）

⑯ 葛井連諸會應_レ詔歌一首（17・三九二五）

この中で、ゴチックにしたものは、その動詞が歌の内容を規定するもの、傍線は歌の場や状況を示すけれども、歌の内容まで規定しないものである。「祭る」についていえば、それは、規定するとも規定しないとも取れてしまうため、解釈が安定してこなかったのだろう。しかし、これらの用例は、⑭～⑰を除くと巻三、四、六、八に集中していることが分かる。さらに、家持の用例（⑪、⑫）はいずれも「宿祢」を欠く。ここからは先はそれぞれの巻の編纂に関わることにし、軽々な発言は差し控えるが、当該歌のありようは万葉集全体的なもので、少しく変わった題詞であるけれども、巻三にあつては、それほど不思議ではなく、巻三の題詞のこしらえ方の一つとして把握できよう。とすれば、やはり、当該歌の題詞は、「聊かにこの歌を作る。故に神を祭る歌といふ。」左注に支えられており、この題詞もまた、当該歌を儀礼に供された歌であることの論拠たり得ず。「聊かにこの歌を作る」の範疇に収まることになる。

五 「祭神歌」とは

以上、坂上郎女の祭神歌の題詞・左注・歌表現を見てき

た。その結果、どの部分から大伴氏の神祭りに供された歌である根拠は見出せず、一貫して逢えないあの人に逢わせて欲しいと歌う恋の歌としてあった。また、巻三の雑歌部には、

門部王、東の市の樹を詠みて作る歌一首後に姓大原
真人の氏を賜ふ

東の 市の植木の 木垂るまで 逢はず久しみ うべ
恋ひにけり（3・三一〇）

安倍広庭卿の歌一首

雨降らず との曇る夜の 濡れ湿てど 恋ひつつ居り
き 君待ちがてり（3・三七〇）

といった恋の歌や、

山部宿祢赤人、春日野に登りて作る歌一首并せて
短歌

春日を 春日の山の 高座の 三笠の山に 朝去らず
雲居たなびき かほ鳥の 間なくしば鳴く 雲居なす
心いさよひ その鳥の 片恋のみに 昼はも 日のこ
とごと 夜はも 夜のことごと 立ちて居て 思ひそ
我がする 逢はぬ児故に（3・三七二）

反歌

高座の 三笠の山に 鳴く鳥の 止めば継がるる 恋
もするかも（3・三七三）

といった相聞長歌、さらに、

湯原王の宴席の歌二首

蜻羽の 袖振る妹を 玉くしげ 奥に思ふを 見たま

へ我が君 (3・三七六)

青山の 峰の白雲 朝に日に 常に見れども めづら

し我が君 (3・三七七)

といった宴席歌、そして、

或娘子等が包める乾し鮑を贈りて、戯れて通観僧

の呪願を請ふ時に、通観の作る歌一首

わたつみの 沖に持ち行きて 放つとも うれむそこ

れの よみがへりなむ (3・三二七)

のような戯笑歌までもが含まれる。こうした歌々を含みこんで成立しているのが、巻三の雑歌部であり、当該「祭神歌」もそうした巻三・雑歌の枠組みにすっぽりと収まるといってよいであろう。

このように見てくると、先に保留した「かくだにも 我は祈ひなむ 君に逢はじかも」という祈りは、こうした巻三内部の振幅の中に収まる読みが要求されることになる。

仮に当該歌が純粹な恋の歌であれば、その一次情報保持者にとつて、当該歌は雑歌部に収載される必然性は消えてしまふだろう。何らかの形で、当該歌の祈りは相聞ではなく雑歌に配される積極的な理由を持つていたとすべきである。

そして、これまで述べてきたように、当該歌が神へ捧げられた歌ではないとなると、「かくだにも」の部分、恋歌を相対的に把握した表現となる。当該歌は、逢いたくても逢えない人に逢うために、せめてこうやって神様にでも祈ってまいしよう、と冗談めかしてちよつと歌つたものとして理解せざるを得ない。

六 むすび

文学を読むという行為は、万葉歌に限らず、時代の軛の中で、時代の潮流の中で読むこと以外を意味しない。第二次世界大戦後、万葉集研究は、それをどう評価するかは別にして、民俗学的方法と文化人類学的方法と比較文学的方法とによって、大きく変化した。しかし、方法論が方法論として自立しているか否かを問わず、その方法論の立脚点がどこにあるかをひとつひとつ検証することなく、時には無軌道な拡大再生産を続け、ある時には、ひたすらに縮小再生産を繰り返し、またあるときには、いたずらに微細な差異をあげつらうことに終始してきてしまったのではなからうか。

我々はそうした方法論を無自覚に受け継ぎ、自覚的に他の方法を攻撃し、フラットであるべき訓みの基盤をへしまげてしまったのではないか。今回、「祭神歌」を読み直そ

うと思ひ至つたのは、そうした無自覚と自覚との間に揺れる自己への反省であり、あらためて歌表現に立脚した読みの構築をしたかったからである。したがって、当該歌がいかなる場において唱詠されたかという点については、興味がない。また、その恋愛対象が特定か不特定かは問ひようもないけれども、当該歌が神に祈りを捧げるための具体的な方法を表現し、愛しい人との逢会の願いを歌つた歌であることは間違いない。そしてまた、そうした神に祈る表現を擁するのは、当該歌が祭神の日に歌われたからであることも推定可能であろう。その一方において、神に祈る方法の表現が存在していることは、当該歌が実際に神に祈るために作られなかったことを意味している。先に、当該歌が歌われた場において唱詠されたかについては興味がないと記したが、こうした論理に基づいてよいのであれば、宴席における恋の歌と理解するのが最も本質に近いと思う。

ただし、これは考察の結果でしかなく、これ以上の論理の積み重ねに堪えられるものではないことはいうまでもない。そしてまた、本稿で示した読みもまた、時代の軌から自由でないことはいうまでもない。

なお、念のために付言すれば、本稿は、当該歌が坂上郎女の真情のあらわれでないと主張するものではない。宴の場に供される歌であっても、それが戯笑歌であっても、そ

こに韜晦した心情が存在することは十分にあり得る。ただ、我々には生身の作者の心の内実に辿り着く術がないだけである。

注

- (1) 注釈書は通称の略称に従った。また、各論の諸元は最後にまとめて載せた。
- (2) 以下、用例数に当該歌は含めていない。
- (3) 大伴氏と久米氏との関係については、直木孝次郎氏『日本古代兵制史の研究』（一九六八年、吉川弘文館）をはじめ多くの研究があるが、本論とは直接しない。
- (4) この点については、別稿『万葉集』の恋歌と神（『nyx（ニユクス）』第二号・二〇一五年十一月）の併読を乞う。
- (5) 「こ（甲類）ふ」は別語として扱った。また「こ（乙類）ふ」は一語として扱った。
- (6) その対象が特定か不特定については不明である。
- (7) 吉永登氏「献呈挽歌は殯宮で歌はれたものではない」（『関西大学文学論集』六卷二号・一九五六年十二月／『万葉文学と歴史のあいだ』所収）

参考文献

- 井ノ口 史氏 「大伴坂上郎女の『祭神歌』」（『美夫君志』八八号・二〇一四年三月）
- 渡邊 明子氏 「賢木の神事歌―万葉集の祭神歌をめぐる―」（『國學院大學大學院紀要―文学研究科―』第四三輯・二〇一二年三月）

○渡邊 明子氏 『祭神歌』考（『古代文芸論叢（青木周平先生追悼）』二〇〇九年十一月）

○浅野 則子氏 「坂上郎女の祭神歌―恋歌の侵略―」（『セミナ―万葉の歌人と作品』第十巻・二〇〇四年十月）

○小野寺 静子氏 「坂上郎女と家持―大伴家の人々―」（二〇〇二年 翰林書房）

○井戸 未帆子氏 「大伴坂上郎女の『祭神歌』」（『中京大学上代文学論究』七号・一九九九年三月）

○遠藤 宏氏 「大伴坂上郎女『祭神歌』覚書」（『成蹊国文学』三十一号・一九九八年三月）

○佐藤美知子氏 「坂上郎女試論―尼理願死去挽歌と祭神歌について―」（『大谷女子大国文学』二八号・一九九八年三月）

○東 茂美氏 『大伴坂上郎女』（一九九四年 笠間書院）

○浅野 則子氏 『大伴坂上郎女の研究』（一九九四年 翰林書房）

○小野寺 静子氏 『大伴坂上郎女』（一九九三年 翰林書房）

○清水 明美氏 「祭神歌の享受―宴席歌論の一助として―」（『語文』（日本大学）八四号・一九九二年十二月）

○阿蘇 瑞枝氏 『万葉和歌史論考』（一九九二年 笠間書院）

○鈴木 詩郎氏 「大伴坂上郎女祭神歌考」（『上代文学研究会会報』（東洋大学上代文学研究会）六号・一九七八年十二月）

○森 朝男氏 「祭式と歌―坂上郎女『祭神歌』をめぐる―」（『國文學 解釈と教材の研究』二三巻五号・一九七八年四月）

九七八年四月）

○古庄ゆき子氏 「祭神歌―大伴坂上郎女の歌をどうよむか（二）―」（『別府大学国語国文学』十七号・一九七五年十二月）

○近藤 信義氏 「大伴坂上郎女―祭神歌を中心として―」（『星美学園短期大学研究論叢』七号・一九七五年三月）

○久米 常民氏 『万葉集の文学論的研究』（一九七〇年 おうふう）